

# La reina viuda en el derecho visigodo: *religionis habitum adsumat*\*

## I. EXPOSICIÓN DEL PROBLEMA: LAS DISPOSICIONES CONCILIARES NO SON UNÁNIMES

«Ninguno se atreva a imponerles ilegalmente el hábito a la gloriosa esposa del rey, o a sus hijas o nueras»<sup>1</sup>. Ésta es una de las prohibiciones que se establecen en el canon 4 del Concilio XIII de Toledo, celebrado en el año 683, durante el reinado de Ervigio.

Para las mujeres de la *Hispania* del siglo VII, presentarse públicamente con un hábito de tipo eclesiástico equivalía, especialmente para las viudas, a abandonar el estado seglar y a convertirse en religiosas. Hasta el Concilio X de Toledo del año 656, había sido suficiente que una viuda se pusiera un austero vestido de color oscuro para mudar su condición<sup>2</sup>. Las numerosas ilegalidades

---

\* Este trabajo ha sido escrito en el año 2001, en el transcurso de mi estancia en la Escuela Española de Historia y Arqueología, CSIC, Roma, y quiero aprovechar esta ocasión para expresar mi más sincero agradecimiento a todos los miembros de la Escuela por la grata acogida que me han dispensado.

<sup>1</sup> Tol. XIII, c. 4: [...] *nullus veste[m] contra ordinem gloriosae coniugi eius vel filiabus suis atque nuris mutare praesumat* [...] (p. 420) (todas las referencias a las actas de los concilios visigodos proceden de la edición de J. VIVES, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, 1963, de la que indicaremos siempre la página correspondiente).

<sup>2</sup> Significativas al respecto son las palabras del c. 55 de Tol. IV: [...] *Quae forma servabitur etiam in viduis virginibusque sacris ac poenitentibus foeminis quae sanctimoniale habitum induerunt, et postea aut vestem mutaverunt aut ad nuptias transierunt* (p. 210) y las de c. 6 de Tol. VI: [...] *Viduae quoque, sicut universalis iam dudum statuit synodus, professionis vel habitus sui desertrices superiori sententia condemnentur* (p. 238).

cometidas al respecto añadieron entonces nuevos elementos: obligación de realizar una *professio* escrita y firmada ante un sacerdote e imposición de un velo de color rojo o negro con el que la nueva religiosa cubriría su cabeza y que, junto con el hábito austero, cuyas características se precisan con detalle, constituirían su único atuendo<sup>3</sup>. No obstante, el cambio de indumentaria siguió siendo preceptivo y el nuevo vestido continuó siendo una manifestación externa que evidenciaba que se había dejado de pertenecer al mundo de los seglares<sup>4</sup>. No sorprende, por lo tanto, que en ese Concilio XIII de Toledo, que se reúne casi veinte años después del X de Toledo, se mantenga la expresión que hace referencia a la imposición del hábito para aludir al cambio de estado. Y es necesario precisar que, según el estudio lexicográfico de las jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigoda, llevado a cabo por E. Sánchez Salor<sup>5</sup>, con el concepto *religiosus* se aludía, en la *Hispania* del siglo VII, a la consagración de una vida a Dios, lo que suponía contraer voto de castidad y despreocuparse de las cosas de este mundo. Sin embargo, convertirse en religioso no implicaba necesariamente el ingreso en un monasterio, como podríamos pensar desde una perspectiva actual. Aplicado a personas de sexo femenino, el término *religiosus* podía aludir tanto a monjas conventuales como a mujeres ascetas que vivían en el mundo.

En definitiva, el canon 4 del Concilio XIII de Toledo, al que se ha hecho referencia al inicio de este trabajo, lo que está tratando de evitar es que la reina y las hijas o las nueras del rey pudieran ser obligadas a convertirse en religiosas, sin que podamos afirmar tajantemente que el cambio de estado requiera su ingreso forzoso en un monasterio. Justo después, en el siguiente canon, se decreta que «muerto el príncipe, nadie se atreva a casarse con su viuda o a unirse con ella adúlteramente»<sup>6</sup>, prohibiéndose, por lo tanto, las segundas nupcias de la reina viuda. Ocho años más tarde, ya durante el reinado de Égica, en el año 691, que es cuando tiene lugar el Concilio III de Zaragoza, se legisla, al menos en parte, en sentido totalmente contrario. Afirmando respetar lo estable-

<sup>3</sup> Así lo establece el c. 4 de Tol. X (pp. 311-12).

<sup>4</sup> A mediados del siglo pasado J. FERNÁNDEZ ALONSO, *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Roma, 1955, p. 476, afirmaba que «A este vestido, pues, se concede verdadero valor jurídico, de modo que aun sólo haber tomado o recibido, sin la presencia de un sacerdote o ministro, el hábito indicado obligaba, tanto como el haber presentado por escrito [...], la profesión de castidad». Y resulta revelador al respecto que en LV 3.5.6, una ley de Égica, se legisle contra la práctica fraudulenta utilizada por ciertas viudas de la Iglesia que, deseosas de volver al mundo de los laicos, cosían paños de color en el reverso de los hábitos religiosos con la intención de poder demostrar, al enseñarlos, que nunca se habían despojado del vestido seglar. Sobre estos particulares puede verse Y. GARCÍA LÓPEZ, *Estudios críticos y literarios de la «Lex Wisigothorum»*, Alcalá de Henares, 1996, pp. 463 ss., donde se hallará un estudio detallado sobre la ley aquí mencionada, y R. SANZ SERRANO, «La mujer a través de los concilios hispanorromanos y visigodos», en M. J. RODRÍGUEZ MAMPASO, E. HIDALGO BLANCO, C. G. WAGNER (eds.), *Roles sexuales. La mujer en la historia y la cultura*, Madrid, 1994, pp. 102 ss.

<sup>5</sup> *Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigótica*, Salamanca, 1976, pp. 240 ss.

<sup>6</sup> Tol. XIII, c. 5: *Ne defuncto principe relictam eius coniugem aut in coniugio sibi quisque aut in adulterio audeat copulare* (p. 421).

cido en el concilio toledano sobre la reina viuda, su canon 5 establece que ésta, inmediatamente después de la muerte de su esposo, ha de dejar el vestido seglar, convertirse en religiosa e ingresar en un monasterio<sup>7</sup>. Se refuerza así el precepto que prohibía las segundas nupcias de la reina viuda, pero se invalida el canon toledano precedente en el que se establecía que ni la reina, ni las hijas o las nueras del rey podían ser obligadas a consagrarse a Dios<sup>8</sup>. La misma cuestión vuelve a ser tratada en otras dos ocasiones durante el reinado de Égica. El canon 8 del Concilio XVI de Toledo del año 693 reitera la prohibición de forzar a las hijas o a las nueras del rey a convertirse en religiosas<sup>9</sup> y, sólo un año después, el Concilio XVII de Toledo vuelve a pronunciarse en el mismo sentido al establecer, en su canon 7, que nadie impondrá el hábito religioso a las hijas del rey contra su voluntad<sup>10</sup>. En consonancia con lo establecido en el canon 5 del Concilio III de Zaragoza, la prohibición ha dejado de incumbir a la reina. ¿Por qué?, ¿qué razones llevaron a Égica a excluir a la esposa del rey de la protección legal que se seguía brindado a otras mujeres de la familia regia?, ¿por qué ella era obligada a consagrarse a Dios y, en cambio, se trataba de evitar que las hijas y nueras del rey fueran forzadas a hacerlo?

## II. LA PROTECCIÓN ESCONDE UNA MEDIDA CAUTELAR

La cuestión planteada requiere una explicación distinta de la que nos proporcionan las actas conciliares. Los asistentes al Concilio III de Zaragoza afirman que, una vez muerto el rey, no es extraño que los pueblos olviden observar

<sup>7</sup> Zarag. III, c. 5: [...] *ut servatas in omnibus sanctiones canonum totius Toletani concilii, quae de principum relictas promulgatae atque definitae esse noscuntur, deinceps relictas principis superiori sententiam inlibato animo pudice servans statim accersito ab hoc seculo principe vestem secularem deponat, et alacri curiositate religionis habitum adsumat. Quam etiam et confestim in coenobio virginum mancipandam esse censemus* [...] (p. 480).

<sup>8</sup> Y. GARCÍA LÓPEZ, *Estudios críticos...*, p. 336, analizando la ley de Égica 2.5.19, que es incompatible con el llamado *habeas corpus* visigodo establecido en Tol. XIII, c. 2, afirma que para promulgarla el rey tuvo «que hacer algo insólito, derogar no una ley del predecesor, sino una norma instituida en un sínodo, inspirada por tanto, según las representaciones al uso, por el Espíritu Santo [...]. Que existían dificultades para hacerlo, se percibe en la ambigüedad del texto» y la autora se pregunta si el rey no estaría incapacitado jurídicamente para anular disposiciones conciliares. También en el caso que nos ocupa se deroga una decisión conciliar precedente y quizás sean las dificultades para actuar en este sentido las que expliquen que en el c. 5 del Concilio III de Zaragoza se sostenga reiteradamente (se afirma en tres ocasiones) estar actuando de acuerdo con lo ya establecido por el sínodo toledano. Leyendo el canon se tiene la impresión de que los asistentes al concilio zaragozano tratan de ocultar deliberadamente que, para satisfacer los deseos del rey, que es quien los ha convocado y, sin duda, propuesto esta cuestión que afecta a la familia real, se está modificando una decisión conciliar previa, es decir, una resolución, en teoría, inspirada por la divinidad.

<sup>9</sup> Tol. XVI, c. 8: [...] *nullus vestem contra ordinem filiabus suis atque nuris mutare praesumat* [...] (p. 506).

<sup>10</sup> Tol. XVII, c. 7: [...] *nullus quoque filiis ac filiabus eorum contra eorum voluntatem religionis habitum imponat* [...] (p. 534).

la debida reverencia hacia las reinas viudas, que se tramen en su contra insidias ocultas, que se las afrente con palabras inadecuadas o que se murmure sobre ellas. Su obligación de evitar semejantes desmanes es lo que les lleva a decretar la reclusión de la reina en un convento de religiosas<sup>11</sup>. Teóricamente, por lo tanto, la medida se adopta con la finalidad de proteger a unas reinas que, en apariencia, quedan indefensas al convertirse en viudas. Y no es extraño que se argumente en este sentido si tenemos en cuenta que las prescripciones conciliares que ahora nos ocupan se inscriben en la serie de disposiciones canónicas que, teniendo su precedente más claro en la legislación de los Concilios V y VI de Toledo, tratan de proteger a los familiares del rey de posibles ataques contra sus bienes o sus personas<sup>12</sup>. Ahora bien, el que se excluya a la reina de unos cánones en los que también se están sancionando penalmente actuaciones tan vejatorias como la privación de bienes, el exilio, los azotes, la mutilación y la muerte, y el que sea ella la única persona de la familia real que deja de ser protegida contra la eventualidad de que pueda ser forzada a convertirse en religiosa, son hechos que, por sí mismos, ya inducen a desconfiar de que la finalidad de la norma sea, en realidad, la protección de la reina. No olvidemos que la legislación conciliar posterior al Concilio III de Zaragoza siguió prohibiendo que otras mujeres de la familia real pudieran ser obligadas a adoptar el hábito religioso. Y, tanto antes como después del concilio zaragozano, no sólo se las defendía a ellas contra dicha eventualidad. También en el caso de los descendientes masculinos del monarca, fueran éstos hijos o yernos, se trató de evitar, mediante la sanción legal, que se les impusiera la tonsura y/o el hábito eclesiástico contra su voluntad<sup>13</sup>. La medida se justifica plenamente si tenemos en cuenta que haber recibido la tonsura eclesiástica o haber sido vergonzosamente decalvado eran circunstancias que incapacitaban para reinar<sup>14</sup> y, que aunque el reino de Toledo contaba con una institución monárquica teóricamente electiva, los reyes visigodos no renunciaron a imponer a sus descendientes en el trono. Cuando su situación de fuerza se lo permitió, transmitieron el poder regio here-

<sup>11</sup> Zarag. III, c. 5: [...] *Unde quia praeteritis temporibus multas scimus atque cognovimus principum relictas post eorum vocationem pro apice regni, quem regendo in cunctis tenuerunt, nullam referentiam honoris eis adhibere a populis, sed passim unicuique probatum est diversas adsumentes occasiones non solum latenter in earum contrarietate insidias moliuntur, verum etiam, quod veritati contrarium est, procaciter verba contumeliosa in conventu multorum eas adficiunt, et, quod omni religioni abominandum atque horrendum est, de his detrahare non sinunt, in katervas populi cernunt commorare [...]* (p. 479).

<sup>12</sup> Sobre el particular, C. PETIT, «*De negotiis causarum* (II)», *AHDE* 56 (1986), pp. 7 ss.; T. GONZÁLEZ, «La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe», en R. GARCÍA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia en España. I. La Iglesia en la España romana y visigoda* (ss. I-VIII), Madrid, 1979, pp. 487 ss.

<sup>13</sup> Tol. XIII, c. 4 (p. 429); Tol. XVI, c. 8 (p. 506) y Tol. XVII, c. 7 (p. 534), los cánones que legislan contra la posible reclusión de ciertas mujeres de la familia real en un monasterio, establecen previamente que nadie se atreva a tonsurar o a obligar a cambiar el traje seglar ni a los hijos ni a los actuales o futuros yernos de los reyes.

<sup>14</sup> Tol. VI, c. 17: *Rege vero defuncto nullus tyrannica praesumptione regnum adsummat, nullus sub religionis habitu detonsus aut turpiter decalvatus [...]* (pp. 244-245).

ditariamente<sup>15</sup>. Es lógico, en consecuencia, que trataran de impedir que sus hijos fueran inhabilitados para reinar.

La impresión de que se está actuando contra la reina, no en su favor, se refuerza aún más si tenemos en cuenta que la reclusión en un monasterio era una pena impuesta a las mujeres que optaban por abandonar el estado religioso<sup>16</sup> y que, en el caso de los hombres, la tonsura, la marca exterior equivalente al austero hábito femenino<sup>17</sup>, no sólo se imponía a los que se convertían en eclesiásticos. Constituía también un signo visible que identificaba a los que, por un motivo u otro, hubieran recibido la penitencia<sup>18</sup>. Inherente a la condición de cualquier penitente, era su alejamiento del mundo. Cuando en el *Liber Ordinum* se describe la ceremonia penitencial, se afirma que se ordenaba a los penitentes abstenerse de las ocupaciones terrenales y consagrarse por completo a las cosas del espíritu, como si hubieran muerto para las cosas de este mundo<sup>19</sup>. Ese alejamiento del mundo de los vivos convertía la penitencia en un excelente medio al que podía recurrir el poder público para librarse de elementos social o políticamente desestabilizadores y, de hecho, fue un sacramento que, junto con la excomunión, tuvo en la *Hispania* visigoda un significado político represivo, utilizándose la imposición de la penitencia pública como castigo civil<sup>20</sup>. La exclusión social que en sí misma comportaba el reci-

<sup>15</sup> Son las conclusiones a las que llegamos cuando hemos tratado la cuestión de la sucesión regia en el reino visigodo de Toledo en *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, Salamanca, 2000, pp. 275-281, donde pueden hallarse referencias bibliográficas al respecto.

<sup>16</sup> Las palabras de Tol. X, c. 5: [...] *et in monasteriis redactae excommunicationis condignae sententia feriantur [...] excommunicationis sententiam ferant, et rursus mutato habito in monasteriis donec diem ultimum claudant sub aerumnis arduae poenitentiae maneant religatae* (pp. 312-313), dejan bien claro el carácter de sanción penal que tenía la reclusión en un convento.

<sup>17</sup> Cf. P. CAZIER, *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, Paris, 1994, p. 202.

<sup>18</sup> De forma monográfica, el uso de la penitencia en el mundo visigodo ha sido estudiado, entre otros, por J. FERNÁNDEZ ALONSO, «La disciplina penitencial en la España romanovisigoda desde el punto de vista pastoral», *Hispania Sacra*, 4/8 (1951), pp. 243-311; P. J. LOZANO SEBASTIÁN, *La penitencia canónica en la España romano-visigoda*, Burgos, 1980; *ibid.*, «La disciplina penitencial en tiempos de Isidoro de Sevilla», *Revista española de Teología* 34 (1974), pp. 161-213; D. BOROBIO, *La penitencia en la Iglesia hispana del siglo IV al VIII*, Bilbao, 1978; trabajos donde se encontrarán amplias referencias bibliográficas al respecto. Sobre el particular, también puede verse T. GONZÁLEZ, «La Iglesia...», pp. 568-574; J. ORLANDIS, «Laicos y monasterios en la España medieval», *Anuario de Estudios Medievales* 17 (1987), pp. 98-100; P. CAZIER, *Isidore de Séville...*, pp. 202-206; C. PETIT, «*De negotiis* (II)...», pp. 185-6; *ibid.*, «Crimen y castigo en el Reino visigodo de Toledo», en *Los Visigodos y su mundo*, Madrid, 1997, p. 222.

<sup>19</sup> *Liber Ordinum* 87: *Nullis saeculi causis te admisceas; nihil temporale desideres; esto iam velut mortuus huic mundo* (ed. M. FEROTIN, *Le «Liber Ordinum» en usage dans l'Eglise wisigothique et mozarabe d'Espagne du V<sup>e</sup> aux XI<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1904 –*Monumenta Ecclesiae Liturgica*, V-).

<sup>20</sup> Como ha puesto de manifiesto recientemente M. DE JONG, «Transformations of penance», en F. THEUWS, J. L. NELSON (eds.), *Rituals of Power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden-Boston-Köln, 2000, p. 220, el recurso a la penitencia como sanción secular también se constata entre los merovingios.

bir la penitencia se refuerza a medida que avanza el siglo VII y se convierte en una práctica habitual el ingreso forzoso de ciertos penitentes en un monasterio<sup>21</sup>. Es lo que ocurría, por ejemplo, en el caso de los penitentes prevaricadores, para los que el canon 7 del Concilio VI de Toledo del año 638 prescribe el internamiento en un cenobio, una disposición que será refrendada por la legislación civil en tiempos de Chindasvinto (642-653)<sup>22</sup>. Por lo tanto, y como ha afirmado P. C. Díaz Martínez<sup>23</sup>, «los monasterios servían también de centro de rehabilitación y reclusión, tanto para faltas de tipo religioso como para uso del poder político, que en algunos casos utilizó los monasterios como prisiones, doblemente seguros por cuanto al encierro material propiamente dicho se unía, en algunos casos, la imposibilidad de volver al mundo de aquéllos que habían profesado». Y esa mayor seguridad que podía ofrecer el cenobio como lugar de reclusión forzada ayuda a comprender que la imposición de la tonsura y la reclusión en un monasterio fueran los medios utilizados por algunos usurpadores para desembarazarse de los monarcas que habían expulsado del poder. Según la crónica de Fredegario, eso es lo que le ocurrió al rey Tulga inmediatamente después de ser destronado y suplantando en el cargo por Chindasvinto<sup>24</sup>. Y fue precisamente la imposición de la penitencia, y de la correspondiente tonsura, el recurso utilizado para destituir a Wamba y recluirló en un monasterio<sup>25</sup>. Su sucesor Ervigio, sólo tres meses después de hacerse con el poder, en enero del 681, convocó el Concilio XII de Toledo, cuyo canon 2 «declaró indisoluble la condición del penitente aun cuando se hubiese impuesto a alguien en estado de inconsciencia y sin solicitarlo el enfermo (es

<sup>21</sup> Como afirma Y. GARCÍA LÓPEZ, *Estudios críticos...*, p. 464, «los distintos tipos de penitentes [...] eran reductos difíciles de controlar dentro de la vida de la Iglesia; en la segunda mitad del s. VII, ésta intentará incluirlos dentro del control de los cenobios, como se ve en la sustitución para sus apostasías de la tradicional pena de excomunión (aún en T. 4) por la del recluimiento (T. 6)».

<sup>22</sup> Tol. VI, c. 7: [...] *Ut si quis ingenuorum utriusque sexus sub nomine poenitentis in habitu religioso sunt conversati, post haec autem comam nutrientes vel vestimenta secularia sumentes ad id quod reliquerant redierunt aut redierint, ab episcopo civitatis, in cuius territorio sunt conversi, comprehensi, rursus legibus poenitentiae in monasteriis subdantur inviti [...]* (p. 239). La ley de Chindasvinto 3.5.3: *De viris et mulieribus tonsuram et vestem religionis prevaricantibus* (ed. K. ZEUMER, *Leges Visigothorum, MGH, Legum Sectio I, Leges Nationum Germanicarum I. Leges Visigothorum*, Hannover-Leipzig, 1973 [=1902]), es la que da respaldo civil a esta disposición canónica. P. C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, Salamanca, 1987, pp. 163-165, enumera otras circunstancias para las que también se prescribe el encierro en un monasterio.

<sup>23</sup> *Formas económicas...*, p. 163.

<sup>24</sup> FREDEG., *Chron.* 4.82: [...] *unus ex primatis nomini Chyntasindus [...] regnum Spaniae sublimatur. Tulganem degradatum et ad onus clerecati tonsurare fecit [...]* (eds. O. DEVILLERS; J. MEYERS, *Frédégairre. Chronique des temps mérovingiens [Livre IV et Continuations]*, Turnhout, 2001).

<sup>25</sup> Vid. E. A. THOMPSON, *Los godos en España*, Madrid, 1971, pp. 262-3; J. ORLANDIS, «Ervigio, un conspirador ambicioso y frágil», en *Semblanzas visigodas*, Madrid, 1992, pp. 146-151; R. LETINIER, «Le rôle politique des conciles de l'Espagne wisigotique», *RD* 75/4 (1997), pp. 620-621; Y. GARCÍA LÓPEZ, «La cronología de la "Historia Wambae"», *Anuario de Estudios Medievales* 23 (1993), p. 136.

inevitable el enlace con la reciente deposición de Wamba), y de forma coherente se suprimió la cláusula de Chind., 3.5.3, que eximía del castigo por abandono de votos a quienes hubieran tomado el hábito en esas condiciones»<sup>26</sup>. Se derogaba así toda vía legal que pudiera servir a Wamba para reclamar el trono perdido. En semejante contexto político, se comprende perfectamente que sea durante el reinado de Ervigio cuando veamos surgir las primeras disposiciones conciliares que trataban de evitar que los descendientes del rey pudieran ser inhabilitados para reinar mediante la imposición de la tonsura y del atuendo eclesiástico<sup>27</sup>.

Teniendo en cuenta todos estos elementos, el carácter represivo de la tonsura, de la imposición del hábito religioso y de la reclusión en un monasterio parece evidente. Es fácil pensar, en consecuencia, que la pretendida protección que se alega brindar a la reina viuda cuando se la obliga a abandonar el traje seglar y a recluirse en un convento de religiosas no sea más que una retórica justificativa que esconde la necesidad de apartar de los asuntos terrenales a un personaje que podía resultar incómodo políticamente hablando. Desde este punto de vista, la afirmación de los asistentes al concilio zaragozano declarando actuar *paterna pietate conmoti*<sup>28</sup> resulta difícilmente creíble y, de hecho, en ese canon 5 del Concilio III de Zaragoza en que se decreta el ingreso en un cenobio para la viuda del rey se manifiesta la conveniencia de que las antiguas reinas vivan separadas del mundo, sin más ocupación que ver transcurrir sus días viviendo religiosamente en espera del reino de la eternidad<sup>29</sup>, unas palabras que, en su contenido, recuerdan significativamente a las que, según el *Liber Ordinum*, se pronunciaban al imponer la penitencia pública, lo que, tengámoslo presente, era una punición, una sanción penal. Ordenar que la reina viuda ingrese en un monasterio se nos muestra así como una disposición legislativa políticamente conveniente. Si a ello añadimos que, como ha puesto de manifiesto Y. García López<sup>30</sup>, todas las promulgaciones de Égica tienen un marcado carácter coyuntural (el canon 5 del Concilio III de Zaragoza incluido), se hace necesario recordar, aunque sea brevemente, cuál era la situación política que se vivía en la *Hispania* visigoda durante los años de gobierno de Égica para comprender por qué en un momento determinado de la historia del reino visigodo de Toledo se siente la necesidad de alejar a la reina viuda de los asuntos mundanos.

---

<sup>26</sup> Son palabras de Y. GARCÍA LÓPEZ, *Estudios críticos...*, p. 307, y tanto E. A. THOMPSON, *Los godos...*, pp. 264-265, como J. ORLANDIS, «Ervigio...», pp. 148-149, coinciden con ella al destacar la estrecha relación existente entre el c. 2 del Concilio XII de Toledo y el destronamiento de Wamba.

<sup>27</sup> *Vid. supra*, n. 13.

<sup>28</sup> Zarag. III, c. 5 (p. 479).

<sup>29</sup> Zarag. III, c. 5: [...] *ab omni turbine mundi remota [...] sed infra claustra monasterii iugi sedulitate persistens atque sanctimoniam vitam peragens de regno temporale opitulatione divina ad regnum aeternitatis mereatur pervenire* (p. 480).

<sup>30</sup> *Estudios críticos...*, p. 466.

### III. LOS PRIMEROS AÑOS DEL REINADO DE ÉGICA: UN MOMENTO POLÍTICAMENTE INESTABLE

Sabido es que en noviembre del 687, Ervigio, sintiéndose gravemente enfermo, designó a Égica como su sucesor regio, una elección sorprendente puesto que Égica era sobrino de Wamba, el monarca destronado y suplantado en el cargo por Ervigio. Siendo miembros de linajes rivales en un mundo en el que el recurso a la violencia para terminar con una facción contraria y apropiarse de sus cargos y de sus bienes era moneda de cambio corriente, es inevitable suponer que Ervigio se viera obligado por una compleja coyuntura política (cuyos particulares desconocemos) a designar como su sucesor en el trono al que probablemente era su principal enemigo político. Según mantiene J. Orlandis<sup>31</sup>, «existía un potente clan político con amplio arraigo social, cuyo núcleo lo constituía la parentela del rey Wamba, que no perdonaba a Ervigio la retorcida conjura con la que arrebató el trono al viejo monarca [...]. Cabeza del clan familiar y máximo exponente, por tanto, del peligro que acechaba a Ervigio y a su descendencia era el magnate Égica, “consobrino” de Wamba». En tales circunstancias, no sorprende que Ervigio tratase de proteger a los miembros de su propia familia de los previsibles ataques que contra ella acometería el que él mismo designó como futuro rey de los visigodos. Con este objetivo, concertó el matrimonio entre su hija Cixilo y Égica. El enlace convertía al que habría de ser su sucesor al frente del reino visigodo en miembro de la familia de Ervigio y de esta manera Égica quedaba automáticamente obligado a defenderla<sup>32</sup>. No obstante, previendo la posibilidad de que los vínculos familiares que se derivaban del matrimonio no fueran suficientes para proteger a los suyos, obligó a Égica a realizar un juramento comprometiéndose a no actuar en contra de la que, tras el ya proyectado enlace, se convertiría en su familia política.

Antes de que Ervigio designara como sucesor a Égica<sup>33</sup> y no sabemos si antes o después de la boda de Égica con Cixilo<sup>34</sup>, Ervigio ya había tratado de

<sup>31</sup> «Ervigio...», p. 156.

<sup>32</sup> Así lo ha defendido E. ZUECO GARCÍA, «Una aproximación a la figura de la Reina Visigoda», *Memorana* 2 (1998), p. 10, quien afirma que «La finalidad de este matrimonio fue el sentar las bases de una protección efectiva para la familia de Ervigio tras su muerte, temeroso de posibles represalias sobre su familia. Égica, con esta unión, se convierte en parte de la familia de Ervigio, y como tal miembro ha de protegerla y defenderla».

<sup>33</sup> Lo hizo sólo una semana antes de que Égica fuera ungido en Toledo y proclamado formalmente nuevo rey de los visigodos. *Vid.* J. ORLANDIS, «Ervigio...», p. 158; Y. GARCÍA LÓPEZ, *Estudios críticos...*, pp. 209-10.

<sup>34</sup> Desconocemos el momento exacto en que se celebró el matrimonio. Y. GARCÍA LÓPEZ, *Estudios críticos...*, p. 210, n. 5, tiende a pensar que la boda ya habría tenido lugar cuando, en el año 683, se reunió el Concilio XIII, al que asistió Égica. Alega que «si Égica pertenecía –y su actuación posterior parece confirmarlo– a un clan rival del de Ervigio, es extraño que formara parte de sus palatinos más allegados, y tal parece su condición al ser uno de los elegidos para acudir a T[oledo] 13; de ahí mi suposición de que fuese al convertirse en su yerno cuando tuvo acceso a esa posición privilegiada». Pero, como la misma autora reconoce, su planteamiento no es más que

asegurar la posición de los miembros de su familia logrando que en el Concilio XIII de Toledo del año 683 se sancionara cualquier tipo de actuación contra ellos y, lo que es más importante para el tema que ahora nos ocupa, que se limitara la libertad de la reina de volver a contraer matrimonio en caso de enviudar. Recordamos que es en su canon 5 en el que se prohíben, por primera vez en la historia del reino visigodo, las segundas nupcias de la reina viuda y al hacerlo se afirma tajantemente, en dos ocasiones, que la prohibición no excluye al futuro o a los futuros reyes de los visigodos<sup>35</sup>. Si relacionamos esta disposición conciliar con los hechos antes mencionados, una cuestión surge de inmediato: ¿por qué esa insistencia al afirmar que a cualquier soberano que sucediese en el cargo a Ervigio no le estaba permitido desposar a la reina superviviente cuando, aunque no sepamos en qué momento, se recurre al matrimonio político con la hija del rey para conjurar las amenazas que acechaban a sus familiares? ¿Por qué la creación de los nuevos lazos de parentesco puede hacerse a través de la hija, pero en ningún caso a través de la reina sobreviviente cuando es bien sabido que ser reina era simplemente una condición, no un cargo político al que estuvieran asociadas funciones soberanas específicas<sup>36</sup>?

J. L. Nelson<sup>37</sup> ha planteado la posibilidad de que las reinas visigodas desempeñaran un papel fundamental como guardianas del tesoro real, lo que, de ser cierto, implicaría que el matrimonio con la viuda del rey daría acceso a un tesoro que, además de su valor económico, constituía uno de los símbolos por excelencia de la institución monárquica y, por lo tanto, su posesión estaba asociada a la legitimidad del rango real<sup>38</sup>. Si estuviera en lo cierto, se explica-

---

una suposición que no puede corroborarse porque la principal fuente de información al respecto, las actas del Concilio XV de Toledo, es posterior al enlace (el sínodo se celebra en el año 688, ya durante el reinado de Égica) y no contiene referencias cronológicas que permitan precisar con certeza cuándo contrajeron matrimonio Cixilo y Égica.

<sup>35</sup> Tol. XIII, c. 5: [...] *non hoc sequuturis regibus licitum, non cuique hominum licebit esse permissum. Quod si facere tale aliquid quisquam praesumpserit [...], sive sit rex sive quislibet hominum [...]* (pp. 421-2). «Les raisons qu'invoque le concile –afirma R. LETINIER, “Le rôle politique...”–, p. 624– sont d'ordre moral: il serait déshonorant que la veuve du roi s'unisse à l'un de ses anciens sujets et cette hypothèse est décrite comme une situation abominable. On ne peut s'empêcher de remarquer que l'argument selon lequel la reine ne peut pas se permettre d'épouser une personne de condition inférieure à la sienne est assez faible au regard du prince successeur; car, une fois rois, il n'est plus son inférieur, sinon au moins son égal».

<sup>36</sup> Existe unanimidad al respecto. Baste citar para probarlo J. P. CUVILLIER, «Peuples germaniques et peuples romano-barbares au temps des lois», en P. BURGUIÈRE, C. KAPLISCH-ZUBER, M. SEGALAN, F. ZONABEND (dirs.), *Histoire de la famille*, t. 1, Paris, 1986, p. 319; A. M.<sup>a</sup> JIMÉNEZ GARNICA, «La mujer en el mundo visigodo», en M.<sup>a</sup> D. VERDEJO SANCHEZ (coord.), *Comportamientos antagónicos de las mujeres en el mundo antiguo*, Málaga, 1995, p. 158; E. ZUECO GARCÍA, «Una aproximación...», p. 8.

<sup>37</sup> «À propos des femmes royales dans les rapports entre le monde wisigothique et le monde franc à l'époque de Reccared», en *Concilio III de Toledo. XIV Centenario 589-1989*, Toledo, 1991, p. 469.

<sup>38</sup> Sobre esta función que el tesoro real visigodo comparte con Toledo, la capital del reino, puede verse P. C. DÍAZ y M.<sup>a</sup> R. VALVERDE, «The Theoretical Strength and Practical Weakness of the Visigothic Monarchy of Toledo», en F. THEUWS y J. L. NELSON (eds.), *Rituals of Power: From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden-Boston-Köln, 2000, pp. 68-9.

ría fácilmente que un Ervigio temeroso de las vejaciones que los suyos pudieran sufrir tras su muerte, tratara de evitar que su sucesor fortaleciera su posición como gobernante casándose con la que había sido su esposa, la reina Liuvigoto. Pero se trata simplemente de una suposición, ya que no puede demostrarse que fuera ella quien custodiase el tesoro real visigodo.

Sí parece más seguro, en cambio, que el protagonismo político que puede llegar a adquirir la reina a la muerte de su esposo estuviera directamente relacionado con el hecho de que se aglutinaran en torno a ella los grupos aristocráticos que habían sustentado el poder del monarca difunto. El matrimonio con la reina viuda se convertiría entonces en un excelente medio para obtener fidelidades nobiliarias, lo que, en términos políticos, suponía pasar a disponer de una fuerza social y militar imprescindible para asegurarse una posición de gobierno fuerte y estable. El caso del enlace matrimonial entre Leovigildo y Gosvinta es significativo al respecto. Mediante el mismo, Leovigildo habría obtenido la lealtad de la facción de Atanagildo, el primer marido de Gosvinta. Y el incremento del apoyo nobiliario que el matrimonio había aportado a Leovigildo resultó clave para que este soberano pudiera poner en práctica una decisiva política de unificación territorial y fortalecimiento monárquico, encaminada a terminar con la crítica situación de fragmentación e inestabilidad política interna que vivió el reino visigodo de Toledo en la segunda mitad del siglo VI<sup>39</sup>.

De la misma manera que Gosvinta capitalizó la fidelidad de la facción de Atanagildo tras el fallecimiento del rey, Liuvigoto podía convertirse en el personaje en torno al cual se agruparían los *fideles* de Ervigio después de su muerte. La constante preocupación de Ervigio por la suerte de los suyos cuando él faltase refleja el peligro en que se encontraban los más cercanos al rey cada vez que se operaba un cambio de reinado. Ellos se convertían en el blanco preferido del nuevo gobernante y, en tales circunstancias, es fácil suponer que la facción de Ervigio se mantuviera agrupada en torno a su esposa, la reina Liuvigoto<sup>40</sup>. En tales circunstancias, se comprende que Ervigio logre que en el Concilio XIII de Toledo se prohiban las segundas nupcias de la reina viuda tratando, por un lado, de evitar el fortalecimiento de su sucesor en el trono al impedir que los nobles

---

<sup>39</sup> Existe un importante grado de unanimidad al respecto. Puede verse, D. CLAUDE, *Adel, Kirche und Königtum im Westgotenreich*, Sigmaringen, 1971, p. 61; J. ORLANDIS, «La sucesión al trono en la monarquía visigoda», *Estudios Visigóticos* 3, Roma-Madrid, 1962, pp. 76-7; *ibid.*, «Una reina visigoda: Goswintha», en *Semblanzas visigodas*, Madrid, 1992, pp. 25-6; B. SAIITA, «Un momento de disgregación en el reino visigodo de España: la rivolta di Ermenegildo», *QC* 1/1 (1979), pp. 87-8; L. A. GARCÍA MORENO, «La coyuntura política del III Concilio de Toledo. Una historia larga y tortuosa», en *Concilio III de Toledo. XIV Centenario 589-1989*, Toledo, 1991, pp. 272-3; *ibid.*, «History through Family Names in the Visigothic Kingdoms of Toulouse and Toledo», *Cassiodorus* 4 (1998), p. 170; D. PÉREZ SÁNCHEZ, «La condición de la mujer y el poder real en la sociedad visigoda», *RomBarb* 16 (1999), pp. 185-7, 194 y 197; E. ZUECO GARCÍA, «Una aproximación...», p. 10; M.<sup>a</sup> R. VALVERDE CASTRO, *Ideología...*, pp. 138-9; *ibid.*, «La monarquía visigoda y su política matrimonial: el reino visigodo de Toledo», *SHHA* 18 (2000), pp. 338-9.

<sup>40</sup> Planteamiento defendido por J. ORLANDIS, «La reina en la monarquía visigoda», *Estudios Visigóticos* 3, Roma-Madrid, 1962, pp. 111-2.

reunidos en torno a ella transmitieran su fidelidad al nuevo marido y, por otro, buscando preservar un posible «grupo de oposición» que podría dificultar la actuación de gobierno de su sucesor. Para ello era fundamental asegurar la presencia de su viuda en la vida pública y de ahí que también el Concilio XIII de Toledo prohíba que se le imponga el hábito eclesiástico<sup>41</sup>.

Pero, puesto que el matrimonio era una garantía de seguridad, tampoco sorprende que se recurriera a la estrategia matrimonial para tratar de evitar previsibles represalias en un contexto dominado por la rivalidad entre facciones político-familiares enfrentadas. Y si Ervigio prohibió las segundas nupcias de su esposa Liuvigoto y optó por entregar la mano de su hija Cixilo a su enemigo y futuro sucesor Égica<sup>42</sup> es porque, en este caso, el matrimonio no suponría un aporte fundamental de fidelidades nobiliarias, sino que se inscribiría en el universo cultural común al conjunto de la sociedad en el que la mujer, como ha afirmado Régime Le Jan<sup>43</sup>, representaba «à la fois une gage de paix, une force créatrice de liens et le creuset par où se perpétuent les lignées». La unión de Égica y Cixilo mezclaría la sangre de dos linajes rivales y los nuevos vínculos de parentesco constituían una posible garantía de seguridad<sup>44</sup>. Además, en el caso de que el matrimonio tuviera descendencia masculina, el linaje de Ervigio se perpetuaría por línea materna y existiría la posibilidad de que su estirpe continuara presente en la vida política, ya que aunque las mujeres estaban incapacitadas para ejercer la función real, sí transmitían la nobleza de sangre necesaria para reinar<sup>45</sup>. En conclusión, y respondiendo a la pregunta que antes nos planteábamos, prohibir las segundas nupcias de la reina viuda tenía por objetivo evitar el fortalecimiento de un linaje rival y preservar una posición de fuerza relativa para su propio grupo de poder, mientras que el matrimonio de la hija del rey con su sucesor en el trono buscaba conjurar el peligro de que los suyos fuesen atacados<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> Recordemos que la prohibición se establece en su canon 4. *Vid. supra*, n. 1.

<sup>42</sup> Como sostiene C. PETIT, «*De negotiis* (II)...», p. 16, debemos considerar el matrimonio de Égica con Cixilo como «una suerte de proclamación oficial de sus expectativas al trono».

<sup>43</sup> *Famille et pouvoir dans le monde franc (VIII-X<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 1995, p. 287.

<sup>44</sup> En el universo cultural germánico, el matrimonio, como afirma R. LE JAN, *Famille et pouvoir...*, p. 289, «renforçait la sécurité de la famille, voire celle de ses possessions, en garantissant la neutralité des autres groupes». «La parentèle –sostiene M. ROUCHE, *Clovis*, Paris, 1996, p. 236–étant solidaire, toute attaque contre l'un de ses membres enclenche immédiatement une vengeance obligatoire soit contre l'offenseur, soit contre un quelconque membre de la famille du coupable». Aunque parece que dicha venganza, la *faida*, en el caso de los visigodos, ya había sido sustituida por el pago de la *wergeld* (véase M. ROUCHE, «Brunehaut romaine ou wisigothe», en *Los visigodos. Historia y Civilización. Antigüedad y Cristianismo* 3, Murcia, 1986, p. 107), siempre podía recurrirse a ella para legitimar el ataque a un linaje rival. No obstante, el juramento que Ervigio obliga a prestar a Égica cuando le entrega a su hija en matrimonio demuestra que estas viejas tradiciones germánicas poco peso tenían ya en la *Hispania* del siglo VII para combatir la endémica situación de inestabilidad política interna en que se encontraba el reino.

<sup>45</sup> Sobre el particular, puede verse J. ORLANDIS, «La reina...», pp. 107-8; A. M.<sup>a</sup> JIMÉNEZ GARNICA, «La mujer...», p. 158; E. ZUECO GARCÍA, «Una aproximación...», pp. 10-1.

<sup>46</sup> Quizás pueda relacionarse el diferente papel político jugado por los miembros femeninos de la familia real, con la distinta libertad de acción que tenían las mujeres en las diferentes etapas

Tras el cambio de reinado, que se opera en el 687, enseguida se pone de manifiesto que los temores de Ervigio no eran infundados. Es de sobra conocido que una de las primeras acciones que lleva a cabo Égica tras convertirse en el rey de los visigodos es convocar un concilio, el XV de Toledo del año 688, al que solicita que se le libere de las obligaciones adquiridas por juramento con Ervigio cuando éste le entregó como esposa a su hija Cixilo<sup>47</sup>. Égica alega no poder cumplir con su deber de gobernar con justicia al conjunto del pueblo si han de primar los intereses de su familia política<sup>48</sup>. La resolución del sínodo no satisface las expectativas del rey. Los asistentes al Concilio XV de Toledo sostienen que no existe contradicción entre tales compromisos y que, aunque han de prevalecer sus responsabilidades hacia el conjunto de los súbditos, ambos han de ser respetados<sup>49</sup>. Tras la que ha sido calificada de «respuesta desabrida del concilio», en la que se ha visto una clara manifestación de que el soberano no contaba con el apoyo unánime de la nobleza laica y eclesiástica de Toledo<sup>50</sup>, Égica, tres años más tarde, en el 691, optó por convocar un nuevo sínodo, el Concilio III de Zaragoza, que, aunque muy probablemente se trató de un con-

---

de su vida. Como ha puesto de manifiesto A. M.<sup>a</sup> JIMÉNEZ GARNICA, «La mujer...», pp. 132 y 148, mientras que la mujer casada «dejaba de estar tutelada por su familia y pasaba a estarlo por su marido y la familia de éste», «la viudedad era uno de los escasos momentos en la vida de una mujer en los que podía administrar su patrimonio, ejercer la tutela sobre los hijos e, incluso, tomar la decisión personal de volver a casarse», derecho personal que ahora se limita en aras de los intereses políticos del momento. Pocos años antes, destacando también el poder de las viudas en el mundo visigodo, S. F. WEMPLE, «Les traditions romaine, germanique et chrétienne», en C. KLAPISCH-ZUBER, *Histoire des femmes en Occident. 2. Le Moyen Age*, Paris, 1991, p. 190, afirmaba que «les veuves deviennent chefs de famille, retrouvent le contrôle de leurs biens et assurent la tutelle de leurs enfants mineurs».

<sup>47</sup> Sin duda, Égica pretendía tener las manos libres para poder actuar contra los familiares de Ervigio, «incitado seguramente –afirma J. ORLANDIS, “Ervigio...”, p. 159–, por el resentimiento del anciano Wamba, que parece haber vivido lo bastante para presenciar los comienzos del reinado de su pariente». No obstante, y al margen de esta posible razón de carácter personal, «el sistema imponía a los monarcas godos del s. VII, despojo y degradación de una parte de la oligarquía, valiéndose del marco judicial, para recompensar a sus propios seguidores y engrosar su número y su fidelidad». Son palabras de Y. GARCÍA LÓPEZ, *Estudios críticos...*, p. 210, que sintetizan perfectamente una realidad característica del reino visigodo de Toledo, que se agudiza en su última etapa.

<sup>48</sup> Tol. XV, *tomus*: [...] *Egit enim idem divus socer noster Ervigijs princeps inter caetera, quibus me incauto et inevitabili «conditionum» sacramento adstrinxit quum adhuc michi gloriosam filiam suam coniugendam eligeret, ut omnimoda sacramenti me taxatione constringeret, quo pro omni negotio filiorum suorum ita me ipsum obponendo sollicitus essem, qualiter eorum causae ad victoriam pervenirent [...] contra me tempore mortis suae inpegit, aliudque agere impulit: scilicet ut non ante regnum adirem nisi primum strictis me iuramentorum vinculis alligarem, ut iustitiam commissis populis non negarem* (p. 450).

<sup>49</sup> Tol. XV: [...] *Transfundendum ergo est unum in alterum et ad unam regulam redigendum, ita ut minoris partis vota potioribus sint coniuncta et affectus protectionis qui privatim socero promissus est et cognatis transfusus generaliter servetur in populis [...]* (p. 467).

<sup>50</sup> Cf. Y. GARCÍA LÓPEZ, *Estudios críticos...*, pp. 210-2. En el mismo sentido, R. LETINIER, «Le rôle politique...», p. 623, destaca el carácter excepcional de esta resolución en un reino en el que los asistentes a los concilios siempre habían acatado las indicaciones que los reyes les dieron en los tomos que les presentaron.

cilio general<sup>51</sup>, esta vez se celebró excepcionalmente fuera de la capital del reino. Lejos de los círculos hostiles de la corte, el rey consigue que los asistentes a la reunión aprueben ese canon 5 en el que se decreta que la reina viuda ha de recluirse en un convento de religiosas, lo que, como hemos visto anteriormente, ya sí invalida una de las medidas adoptadas durante el reinado de su predecesor Ervigio.

Se discute si el canon iba destinado a Liuvigoto, la viuda de Ervigio, o a su propia mujer, Cixilo. Para defender uno u otro planteamiento se suele aludir al hecho de que una tal Liuvigoto, que pudiera ser la viuda de Ervigio<sup>52</sup>, sea mencionada en el Concilio XVI de Toledo cuando se está tratando de la conjura que el metropolitano de Toledo, Sisberto, organizó contra Égica<sup>53</sup>. «Si la Liuvigoto que en T[oledo] 16 aparece en la camarilla de los que intentaron derrocar a Égica, es la misma ex-reina, no extrañaría –afirma Y. García López– que el monarca hubiese buscado ya “antes” distintos medios jurídicos (entre los que incluye la decisión adoptada en el canon 5 del concilio zaragozano) para deshacerse de su influjo, o para evitar que transmitiera una cierta legalidad al posible usurpador que se desposara con ella»<sup>54</sup>. El único motivo para poner en duda un argumento que nos parece muy convincente es que el texto de las actas conciliares no permite tener absoluta certeza de si la Liuvigoto mencionada participó en la conspiración o fue uno de los objetivos de los conjurados<sup>55</sup>. Esta incapacidad induce a R. Letinier a decantarse por la opción de que el canon 5 del Concilio III de Zaragoza iba destinado a la propia mujer de Égica y tenía la finalidad de eliminar «un des moyens de l'usurpateur de s'installer sur le trône: épouser sa veuve Cixilo»<sup>56</sup>.

No es posible, con la documentación existente, dar una respuesta definitiva a la cuestión planteada, pero nos parece más convincente la idea de que la medi-

<sup>51</sup> L. GARCÍA IGLESIAS, *Zaragoza, ciudad visigoda*, Zaragoza, 1979, p. 71; J. ORLANDIS, D. RAMOS LISSÓN, *Historia de los Concilios de la España romana y visigótica*, Pamplona, 1986, pp. 467-70; Y. GARCÍA LÓPEZ, *Estudios críticos...*, p. 212; R. LETINIER, «Le rôle politique...», p. 625, coinciden al defender el carácter nacional del Concilio III de Zaragoza.

<sup>52</sup> Es lo que cree L. A. GARCÍA MORENO, *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*, Salamanca, 1974, p. 78, n. 145, n. 1.

<sup>53</sup> Vid. B. SAITTA, *Società e potere nella Spagna visigotica*, Catania, 1987, pp. 29-30, n. 21, con abundantes referencias bibliográficas. Más recientemente, Y. GARCÍA LÓPEZ, *Estudios críticos...*, p. 212, recogiendo opiniones anteriores, destaca el cambio que se operó en la actuación del monarca tras su triunfo sobre los conjurados. Diferentes elementos, como el tono de exaltación monárquica con que se redactan las actas del Concilio XVI de Toledo, la renovación del Oficio Palatino que en sus firmas se observa, el nombramiento regio del nuevo metropolitano de Toledo, Félix, sin asesoramiento episcopal y la designación de su hijo Witiza como coregente y sucesor, ponen de manifiesto que «Égica salió muy fortalecido de esa victoria palaciega».

<sup>54</sup> Y. GARCÍA LÓPEZ, *Estudios críticos...*, p. 466.

<sup>55</sup> Tol. XVI, c. 9: *Unde quia Sisibertus Toletanae sedis episcopus talibus machinationibus denotatus reppertus est pro eo quod serenissimum dominum nostrum Egicanem regem non tantum regno privare sed et morte cum Frogello, Theodomiro, L[i]juvilane, Leuvigotone quoque Tecla et ceteris interimere definivit [...]* (p. 508).

<sup>56</sup> R. LETINIER, «Le rôle politique...», p. 625. En este mismo sentido se pronuncia J. ORLANDIS, «La reina...», pp. 117 y 120, pero relacionando la reclusión en un convento con el posible repudio de Cixilo por parte de Égica.

da adoptada por el canon 5 del Concilio III de Zaragoza fuera destinada a una reina viuda, Liuvigoto, que conspira contra el rey. Sólo en el caso de que la viuda de Ervigio hubiera concedido su apoyo a Égica, se explicaría que los que van a tratar de derrocar a Égica buscaran también eliminar a Liuvigoto. Pero la hostilidad manifiesta de Égica hacia la familia de Ervigio hace difícil imaginar una posible alianza política entre Liuvigoto y Égica. Por lo tanto, si estuviéramos en lo cierto al suponer que el objetivo de Égica al incitar a los asistentes al Concilio III de Zaragoza a aprobar su canon 5 era apartar de la escena política a una reina viuda conspiradora, Liuvigoto, la medida adoptada sería un intento de resolver un problema meramente coyuntural. Pero aun en el caso de que el mencionado canon 5 viera la luz por esta razón, la reclusión de la reina viuda en un monasterio quedó, desde entonces, establecida también para la propia mujer de Ervigio, Cixilo. Recordemos que las posteriores resoluciones conciliares que vuelven a prohibir que los familiares del rey fueran obligados a convertirse en religiosos no atañen ya a la reina viuda<sup>57</sup> y no existe, por lo tanto, el menor indicio de que el canon 5 del Concilio III de Zaragoza fuera, en algún momento, anulado. La medida adquiere así un carácter permanente y, por lo tanto, una explicación coyuntural deja de ser válida. Es necesario buscar otro tipo de razones, que podríamos definir de carácter estructural, para explicar por qué en la segunda mitad del siglo VII la relevancia política de la reina viuda se incrementa y es necesario apartarla de «las cuestiones mundanas» para poder asegurar la posibilidad de gobernar con un mínimo de estabilidad.

#### IV. RAZONES ESTRUCTURALES DE LA RECLUSIÓN DE LA REINA VIUDA EN UN CONVENTO

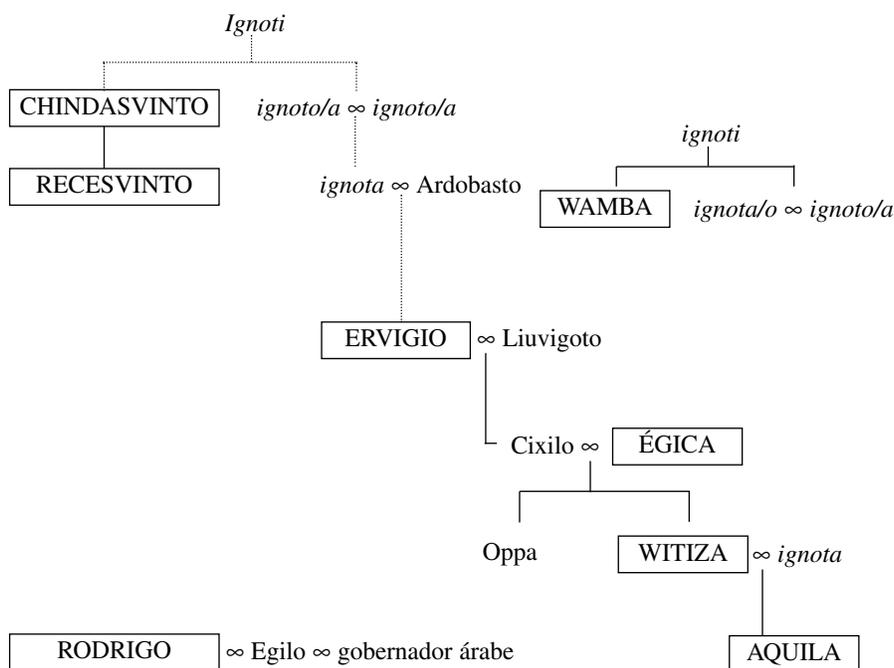
Hemos de remontarnos en el tiempo hasta el reinado de Chindasvinto (642-653) para encontrar los motivos que, en nuestra opinión, pueden explicar el aumento de la importancia política de la reina viuda. Sabido es que este enérgico monarca puso en práctica una decidida política de fortalecimiento regio<sup>58</sup>, entre cuyas realizaciones concretas hay que incluir una profunda reorganización de la administración del reino, consistente en su militarización. «Dicha militarización administrativa –afirma L. A. García Moreno– obedecía ciertamente a una intención centralizadora al concentrar en unas pocas manos [...] todas las instancias del poder»<sup>59</sup>. Si a esa disminución del número de personas

<sup>57</sup> Vid. *supra*, nn. 9 y 10.

<sup>58</sup> Sobre el particular, baste citar, E. A. THOMPSON, *Los godos...*, pp. 218 ss.; L. A. GARCÍA MORENO, *El fin del reino visigodo de Toledo*, Madrid, 1975, pp. 162 ss.; F. SALVADOR VENTURA, *Hispania meridional entre Roma y el Islam. Economía y sociedad*, Granada, 1990, p. 70.

<sup>59</sup> L. A. GARCÍA MORENO, «Cecas visigodas y sistema económico», en *II Reunió d'Arqueologia Paleocristiana Hispànica (Montserrat, 2-5 novembre 1978)*, Barcelona, 1982, p. 341. De forma más monográfica, este autor ya se había dedicado a analizar este tema en «Estudios sobre la organización administrativa del reino visigodo de Toledo», *AHDE* 44 (1974), pp. 132-44.

que ejercían funciones públicas, añadimos que Chindasvinto realizó una de las purgas nobiliarias, quizás la más sangrienta, de las muchas que se dieron en el reino visigodo de Toledo con la intención de evitar futuras conspiraciones<sup>60</sup>, parece indudable que tuvo que operarse una reducción considerable del número de familias pertenecientes a la alta nobleza, las únicas que contaban con posibilidades reales de acceder al poder soberano. De hecho, a partir del reinado de Chindasvinto, es decir, desde mediados del siglo VII, y hasta la desaparición del reino de Toledo, sólo dos linajes familiares, el suyo y el de Wamba, a lo sumo tres (habría que añadir el de Ervigio en caso de que no diéramos crédito a la noticia que lo emparenta con la familia de Chindasvinto<sup>61</sup>), monopolizaron el desempeño de la función regia. Creemos que el siguiente cuadro lo ilustra claramente.



<sup>60</sup> Además de la noticia de Fredeg., *Chron.* 4.82 sobre el ajusticiamiento de más de 200 *primates Gothorum* y 500 *mediogres*, por el canon 2 del Concilio VIII de Toledo (pp. 269 ss.) sabemos de nobles que tuvieron que huir al extranjero para evitar las ejecuciones y las confiscaciones emprendidas por Chindasvinto.

<sup>61</sup> Según la *Chron. Rotensis 2: Tempore namque Cindasuindi regis ex Grecia uir aduenit nomine Ardausti [...] Cindasuindus rex magnifice suscepit et ei in coniungio consubrinam suam dedit, ex qua conciunctionem natus est filius nomine Eruigius* (eds. J. GIL FERNÁNDEZ, J. L. MORALEJO, J. I. RUIZ DE LA PEÑA, *Crónicas asturianas*, Oviedo, 1985), una información extraña y curiosa que ha sido cuestionada. Sobre el particular puede verse nuestro anterior trabajo, «La monarquía visigoda...», pp. 349-51, donde ya se publicó el cuadro que incluimos a continuación con un afán clarificador.

Es evidente que esa reducción de la más alta nobleza del reino, que encontró su refrendo institucional y adquirió carácter permanente con la reforma administrativa de Chindasvinto, tuvo que provocar una mayor concentración de bienes en un menor número de manos. Tal concentración de riquezas y, consecuentemente del poder que ellas proporcionan, habría incrementado la importancia política de las mujeres nobles, especialmente de las viudas, porque, al reducirse el número de los grandes del reino, también habría aumentado el patrimonio que ellas podían controlar y transmitir a los hombres que las desposaran<sup>62</sup>. Hemos de tener en cuenta además que, desde principios del siglo VII, la estrategia matrimonial que pone en práctica la monarquía visigoda de Toledo sólo incumbe a miembros femeninos de sus propios grupos nobiliarios. La mayor lacra política que arrastró el reino visigodo de Toledo durante toda su historia, el constante enfrentamiento entre monarquía y nobleza por la defensa de sus respectivos intereses, dio lugar a que la *Hispania* visigoda se cerrara cada vez más en sí misma, lo que, en el plano de la política matrimonial, supuso que se perdiera todo interés por buscar esposas reales en el exterior<sup>63</sup>. Si los

---

<sup>62</sup> No puede dudarse de que las mujeres visigodas disponían de bienes propios, ni de que su cantidad podía llegar a ser muy considerable en el caso de las nobles. Diversos elementos lo ponen claramente de manifiesto. Así, LV 4.2.15, por ejemplo, documenta que una mujer podía tener siervos propios, ya que la ley permite a su esposo utilizarlos en expediciones militares. Además de que no se las excluye de la herencia de los padres, cuando una mujer se casaba recibía de su marido la dote y, si era noble, se cree que también la *morgengabe*, «el regalo de la mañana» que premiaba la virginidad. Los bienes transmitidos por ambos conceptos podían llegar a ser tan importantes que, en tiempos de Chindasvinto (LV 3.1.5), se estableció una cuantía máxima para los mismos. Y es al convertirse en viudas cuando las mujeres obtenían la mayor capacidad para disponer de su patrimonio. Entonces, si habían recibido bienes por donación del marido, adquirirían plena propiedad sobre ellos, y si la viuda carecía de descendencia legítima, podía disponer con entera libertad de sus bienes dotales; en caso contrario, conservaba la plena propiedad sobre una porción de los mismos y el usufructo sobre los que, por herencia, correspondían a los hijos. Sobre todos estos particulares puede verse G. GACTO FERNÁNDEZ, *La condición jurídica del cónyuge viudo en el derecho visigodo y en los fueros de León y Castilla*. Sevilla, 1975, espec. pp. 65-80; 100-3, 129-45, 208-220; B. SAIITA, *Società e potere...*, pp. 11-23; G. AUSENDA, «Kinship and Marriage among the Visigoths», en P. HEATHER (ed.), *The Visigoths from the Migration Period to the Seven Century. An Ethnographic Perspective*, San Marino, 1999, pp. 150-8; C. LAURANSON-ROSAZ, «Douaire et sponsalium durant le haut Moyen Age», y R. LE JAN-HENNEBICQUE, «Aux origines du douaire médiéval (VI<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles)», ambos trabajos en M. PARISSÉ (ed.), *Veuves et veuvage dans le Haut Moyen Age*, Paris, 1993; P. FEDELE, «Vedovanza e seconde nozze», en *Il matrimonio nella società altomedievale*, *StudMed* 24/2 (1977), pp. 833-4; A. M.<sup>a</sup> JIMÉNEZ GARNICA, «La mujer...», pp. 134-48; J. ALVARADO-PLANAS, «Ordalías y derecho en la España visigoda», en *De la Antigüedad al Medioevo. Siglos IV-VIII. III Congreso de Estudios Medievales*, Madrid, 1993, pp. 529-30; D. PÉREZ SÁNCHEZ, «La condición de la mujer...», p. 179.

<sup>63</sup> La boda de Teodorico II, rey de Borgoña, y Ermenberga, la hija del rey visigodo Witerico (603-610), es el último caso en el que tiene lugar un matrimonio regio visigodo con un miembro de una casa real extranjera. Y no es extraño que así sea si tenemos en cuenta que, tras completarse con Suintila el proceso de unificación territorial emprendido por Leovigildo, los problemas procedentes del exterior se minimizan ante la mayor amenaza a la que ha de hacer frente la monarquía visigoda: el peligro de sublevaciones nobiliarias siempre presente. Son parte de las conclusiones a las que llegamos en nuestro anterior trabajo, «La monarquía visigoda...», pp. 346-8 y 353-4.

reyes elegían sus cónyuges entre los elementos femeninos de los grupos nobiliarios del propio reino, y si entre dichas mujeres, una, la reina viuda, era la que había adquirido mayor importancia política al acumular en sus manos unos bienes económicos y unas fidelidades nobiliarias que se habían incrementado al reducirse el número de familias de la alta nobleza, se comprende perfectamente que la institución monárquica visigoda sienta la necesidad, en la segunda mitad del siglo VII, y no antes, de apartar de la esfera política al elemento femenino que más resortes de poder controlaba.

Ahora bien, como ha sido puesto de manifiesto en diversas ocasiones, la entrada de una viuda en religión iba acompañada de la entrega de buena parte de sus bienes a la Iglesia<sup>64</sup>. Su ingreso en un convento de religiosas constituía, por lo tanto, una desventaja económica para el propio linaje. Pero, en el caso de una familia real, la parte del patrimonio que ésta perdería al decretarse la imposición del hábito religioso a la reina viuda se compensaba, con creces, al evitar que dichos bienes enriquecieran a un opositor político que, casándose con ella, no sólo obtendría riqueza material<sup>65</sup>, sino la fidelidad de los grupos nobiliarios reunidos en torno a esta viuda.

Había que evitar, en cambio, que las hijas o las nueras del rey pudieran ser apartadas de la vida pública. Su presencia en el mundo era necesaria para poder contar con una descendencia masculina a la que transmitir el trono. Y asegurar la sucesión hereditaria en un momento en el que la lucha por el poder monárquico se había polarizado en torno a dos, al máximo tres, familias rivales, era el mejor medio de conjurar el previsible ataque que sufriría el linaje en el poder en caso de operarse un reemplazo de la familia gobernante. De hecho, Égica, a mediados de la década de los noventa, asoció al trono a su hijo Witiza<sup>66</sup>, un medio habitualmente utilizado en el reino visigodo de Toledo para asegurar la sucesión dinástica, y en efecto fue Witiza quien, tras la muerte de Égica en el año 700, se convirtió en el nuevo rey de los visigodos.

En el fondo, por lo tanto, con todas las medidas conciliares que aluden a la obligación o a la prohibición de imponer a depende qué miembros de la familia real el hábito religioso, los reyes visigodos, tanto Ervigio como Égica, persiguen un mismo objetivo: proteger a sus familiares y asegurarles una posición de fuerza, mayor o menor dependiendo de las circunstancias políticas en las que

---

<sup>64</sup> F. BAJO, «Las *viudae ecclesiae* de la Iglesia occidental (ss. IV-V)», *HAnt* 11-12 (1981-1985), pp. 83-4 y 87; R. SANZ SERRANO, «La mujer...», pp. 102-3; M. PARISSÉ, «Des veuves au monastères», en M. PARISSÉ (ed.), *Veuves et veuvage dans le Haut Moyen Age*, Paris, 1993, p. 262.

<sup>65</sup> Como ha puesto de manifiesto G. AUSENDA, «Kinship and Marriage...», p. 148, cuando una viuda abandonaba su propia familia se llevaba consigo parte de su dote y de sus riquezas personales, con lo que el matrimonio de una viuda no sólo representaba un perjuicio económico para su propia familia, sino también enriquecimiento para el nuevo marido.

<sup>66</sup> Según Y. GARCÍA LÓPEZ, *Estudios críticos...*, pp. 209-213 y 372-3, la asociación tuvo lugar en el 694 ó 695, después de que Égica lograra fortalecer su posición como gobernante tras aplastar la conjuración de Sisberto y llevar a cabo una importante renovación del Oficio Palatino. La autora descubre en la celebración del Concilio XVI de Toledo del 693, que concibe como una especie de «reinauguración del reinado», una muestra clara de la relativa posición de fuerza alcanzada por Égica en el momento en que designa a su hijo Witiza como su futuro sucesor regio.

gobiernan, cuando ellos dejen de ser los soberanos del reino. El primero, un rey débil, trata de evitar que los suyos fueran atacados, y el segundo, un personaje más enérgico, busca que en sus descendientes se perpetúe el desempeño de la función monárquica. Para conseguirlo, Égica consideró necesario, por un lado, apartar a la reina de la esfera de lo público, tanto a la viuda de su predecesor como a su propia esposa cuando se convirtiera en su viuda y, por otro, evitar que lo mismo pudiera acaecer en el caso de sus hijas o nueras. Y consideramos que la necesidad de adoptar tales medidas está directamente relacionada con la concentración de poder y riqueza que se opera en el reino visigodo de Toledo tras la reforma administrativa llevada a cabo por Chindasvinto.

MARÍA DEL ROSARIO VALVERDE